# LA DIVERSIDAD REVISITADA

Dra. Elena Belli[1]

Dr. Ricardo Slavutsky[2]

Resumen

Este trabajo es una reflexión sobre la diversidad como paradigma dominante en la antropología y en las ciencias sociales en general. Se toma en consideración el hecho que las sociedades democráticas occidentales han incorporado en sus marcos legales a la diversidad como un derecho, y al mismo tiempo, la transformación de las formas de comunicación e información, han generado la formación de grupos de identificación que toman con referencia su condición "diversa". Al mismo tiempo, los movimientos sociales han encarnado la diversidad como medio de interpelar a un sistema de relaciones sociales basado en la desigualdad, utilizando la producción simbólica como forma de resistencia. En este sentido, se analiza la transformación de un concepto que proveniente de la práctica de la antropología, se convirtió en una bandera de la política de las minorías.

> *Las fronteras de la alteridad son cambiantes, engañosas;*
> *en ocasiones, alucinadora, de tal suerte que únicamente*
> *la fuerza reveladora del ethos poético puede descubrir ciertos valores en toda su plenitud de significación y de sentido en el intrincado universo de símbolos, retóricas o estéticas expresivas que las culturas primigenias oponen como un campo de resistencia, las más de las veces infranqueable; de este modo, tornan inasibles sus enigmas o los vuelven, al menos, de defectuoso desciframiento por parte del investigador culto, imbuido de sus propios valores, métodos y estrategias, que nada tienen que*

[1] Dra. en Antropología. Profesora titular FHYCS-UNJU. Email: slavbell@imagine.com.ar
[2] Dr. en Antropología. Profesor titular FHYCS-UNJU. Email: slavbell@imagine.com.ar

*ver con el universo primordial de los pueblos originarios.*

Ticio Escobar. La belleza de los otros. Edhasa. Buenos Aires. 2000. Pág. 14

## Introducción

En 2011[3] reflexionábamos en torno a los cambios del concepto de diversidad en las teorías antropológicas, enfatizando la incidencia de los procesos sociales globales, particularmente en América Latina y Argentina. También analizábamos la incorporación de la diversidad en la agenda política y la demanda social plasmada a nivel legal e institucional.

En la actualidad, el respeto por la diversidad cultural goza de consenso social, y funciona como un significante amo bajo cuya tutela se significan cuestiones tan distintas como prácticas discriminatorias (o más bien la lucha en su contra), las diferencias regionales (o más bien el encubrimiento de lo que en otro momento se llamó colonialismo interno), el enclasamiento de las relaciones étnicas o como sostenía Bonfil Batalla la doble condición de explotación del indio, y otra serie de cuestiones que se refieren tanto a desigualdades sociales y económicas, como a problemas culturales, hábitus, espíritu de los pueblos, o más sencillamente formas morales, reglas, prácticas, símbolos que, forjadas en la historia, identifican colectivos sociales de mayor o menor dimensión (desde sociedades nacionales a grupos de pertenencia). También autores como Mignolo plantean “la diversidad epistémica como un proyecto universal –es decir, abarcando algo que podríamos llamar “diversalidad”, un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad” (Escobar y Ribeiro, 2008).

[3] Belli, E. 2011. Para interpelar la diversidad. En Jerez, O. (compilador) Diversidad sociocultural. Unju.

En Argentina, sobre todo desde los años noventa, con la consolidación de la democratización de las instituciones, lo que podríamos denominar el paradigma de la diversidad, elaborado por las ciencias sociales, fue reemplazando la imagen de sociedad como Crisol de Razas[4], amalgamada bajo la hegemonía cultural occidental, blanca y católica.

La convicción de los forjadores de la organización nacional, la generación del 37 y luego su consolidación conservadora en la generación del 80, de que los migrantes europeos y norteamericanos eran los únicos que podían desplegar la potencialidad del país tanto a nivel educativo/cultural como económico, se convirtió en una ideología que afirmaba que el desarrollo/progreso era posible a través de la importación de los individuos adecuados y su fusión con la población local: ellos traían el conocimiento y la disciplina en el trabajo, aquí teníamos personas que debían ser incluidas y transformadas dentro de las lógicas del trabajador occidental.

De esta forma, se produciría la transformación necesaria en el hábitus de los locales que permitiría la homogeneidad para la creación de la Nación.

---

[4] Crisol de razas fue el término con el que se caracterizó a organizaciones sociales heterogéneas, diversas que se pretendía que gradualmente se convirtieran en sociedades homogéneas, en las cuales los ingredientes mezclados en el "crisol" (las gentes de diferentes culturas, razas y religiones) se combinen para formar una sociedad integrada.
La analogía del crisol lleva implícita la idea positiva de que se produce una convivencia armoniosa, o incluso una unificación a través del mestizaje o la asimilación; por oposición a la separación en *ghettos* o de la segregación racial (*apartheid*).

Esta percepción sobre la diferencia se sustentaba en las teorías poligenistas que aún tenían vigencia a fines del siglo XIX en controversia con la afirmación del evolucionismo darwiniano de la unidad psico biológica de la humanidad.

Las Exposiciones Internacionales y nacionales, previas a la crisis de reordenamiento imperial y a la revolución rusa, donde se festejaba el avance tecnológico de la “humanidad” occidental, son una visibilización de la tensión que se hará definitivamente ostensiva con la irrupción del nazismo, entre dos imperios respecto de qué hacer con los “primitivos”.

Por un lado, la perspectiva civilizatoria, la creencia en que la modernización tecnológica conduciría hacia un acercamiento progresivo al modelo occidental de las sociedades diferentes; por el otro, la afirmación de la irremediable diferencia, que solo el dominio sobre los cuerpos y la “domesticación” a través del trabajo (justificación del esclavismo) eran la garantía para una convivencia dentro de un mundo civilizado.

Los “zoológicos humanos”[5] tuvieron su lugar en nuestro país en el marco de la Exposición Nacional de la Industria de Buenos Aires (1898), dentro de las discusiones internacionales en torno a los indígenas de Tierra del Fuego, donde Lehmann Nitsche realizó estudios antropométricos[6]. Son conocidas también las historias de los caciques tehuelches y mapuches (Orkeke, Inakayal, Foyel) que fueran mantenidos como rehenes en el Museo de la Plata donde convivieron con los restos óseos de sus familiares asesinados en

[5] La era de los “**zoológicos humanos**” comenzó en la década de 1870 y se extendió hasta la de 1930. Se trataba de frecuentes exposiciones públicas, y muy populares, de los indígenas (en sus condiciones “naturales”) en las metrópolis europeas y de los Estados Unidos, muchas veces, exhibidos como parte de una serie que comenzaba con distintas especies de monos.

Desde 1874, y tomando Alemania la delantera gracias a un potente comerciante de animales que brilló como artífice de zoológicos humanos (Karl Hagenbeck), se montaron espectáculos en los que, además de fieras enjauladas, se mostraban individuos de pueblos considerados “exóticos”. Entre 1877 y 1912 se realizaron unas treinta **exposiciones** de este tipo en el Jardín Zoológico de Aclimatación de París. La afluencia de público fue masiva y regular. En el primer año recibió un millón de visitas. El promedio de concurrencia, entre 200.000 a 300.000 personas. Los exhibidos recibían magras pagas.

Otra variante más politizada fue la de **exposición universal**, en la misma ciudad. En 1889, centenario de la Revolución Francesa que tanto promovió la igualdad y la libertad, 28 millones de visitantes pudieron apreciar una “aldea negra” con 400 africanos forzados a trasladarse a tal efecto. En la de 1900, se presentó un cuadro viviente de la isla de Madagascar, testimonio de la por entonces reciente adquisición de la Tercera República francesa y de su renovado orgullo militar y colonial, al que asistieron 50 millones de visitantes. Por la última, de 1931, transitaron unos 34 millones. Completando la idea de grandeza imperial, también se celebraron cuatro exposiciones coloniales, en 1907 y 1931 en la capital, y en Marsella en 1906 y 1922. Finalmente, para satisfacer una demanda mucho más comercial, aparecieron las **compañías itinerantes** y los “**pueblos de negros**”, estos últimos en el marco de las exposiciones, como la citada de 1889.

En Estados Unidos uno de los hechos más vergonzosos, en 1906, a iniciativa de Madison Grant, racista y antropólogo aficionado, el zoológico del Bronx de Nueva York colocó a un pigmeo congoleño junto a un orangután con el cartel “El eslabón perdido”.

Entre muchos episodios de esta naturaleza, individuos de Argentina también se sumaron a la triste estadística, como aconteció en 1881, cuando arribaron a París once indígenas

la guerra de conquista de la Patagonia, y también el reparto de mujeres y niños como servicio doméstico entre las damas de la “aristocracia” y los militares.

En realidad, esta doctrina enunciada desde los terratenientes pampeanos y sus aliados del interior, junto a la burguesía comercial litoraleña reconocía dos grandes sectores socioculturales además del sí mismo -propietario y creador de las reglas-: aquellos bárbaros forjados por la acción colonial española surgidos del mestizaje entre los españoles pobres y los indios, criollos pobres situados en los territorios virreinales; y los salvajes, que eran indios-indios confinados en los territorios sujetos a conquista (Chaco y Patagonia). Los primeros, “objetos” a ser formateados, de gauchos indómitos a peones de estancia (como lo anuncia José Hernández en Martín Fierro y su vuelta), de indios encomendados a arrenderos, zafreros y campesinos pobres (como es la historia del Noroeste argentino); los segundos, “objetos”, a ser exterminados, arrinconados, reducidos, esclavizados por dios y por la patria, la iglesia y el ejército.

Un ejemplo de esta división queda evidenciado en el Primer Censo Indígena Nacional publicado parcialmente en 1968, donde por razones “presupuestarias” se excluye a los pueblos originarios del Noroeste Argentino. En el proceso de realización del Censo la convivencia entre políticos, militares y “científicos” es analizada por Lenton (2005:558)

---

fueguinos raptados. En la exposición fueron vistos por 400.000 curiosos en sólo dos meses. De ellos fallecieron una niña y una mujer en los primeros días, dado el trajín de una gira acelerada por Francia y Alemania.
Publicado en:
http://blogs.elpais.com/africa-no-es-un-pais/2014/05/los-museos-de-la-verg%C3%BCenza.html#more
http://www.africafundacion.org/spip.php?article17276#.U3nnpEfF9Ls.twitter

[6] Ballestero, Diego Los 'fueguinos', Robert Lehmann-Nitsche y el estudio de los onas en la Exposición Nacional de Buenos Aires (1898). En Hist. cienc. saude-Manguinhos vol.18 no.3 Rio de Janeiro July/Sept. 2011. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702011000300011

afirmando que:” Los gobiernos provinciales demostraron una gran indiferencia por el C.I.N. Si bien en algunos casos, a pedido del ministro Palmero y como el decreto disponía, prestaron su colaboración logística, no manifestaron interés por conocer los resultados del censo. Solamente el gobernador militar de facto de Formosa, el coronel Augusto Sosa Laprida, se interesó por los resultados, y los aceptó tiempo después como prueba en una argumentación para entregar tierras a una comunidad de Formosa. Personalmente sugiero que no se trata de mera indiferencia -más allá de la obvia y conocida competencia entre los saberes provinciales y los estudios realizados por técnicos de la Capital-, sino de una negación estratégica de los datos, luego de que buena parte de las tierras fiscales nacionales dadas en tenencia precaria antes de 1955 pasaron a propiedad provincial anulándose en la mayoría de los casos la tenencia precaria concedida (Lenton 1999 b). En Chaco y Formosa, por el contrario, el Censo estaba visualizado como una instancia de la maquinaria política esencial a los planes de desarrollo regional. La negativa a censar a los kollas, desde las elites provinciales, se inscribe dentro de este razonamiento: siendo poblaciones cuyo sedentarismo es unánimemente aceptado, la posibilidad de que los mismos pudieran reclamar en propiedad las tierras que habitan, especialmente por el número de su población, es una amenaza mucho más concreta que la de los indígenas del chaco salteño, nómades o alojados en terrenos pertenecientes a los ingenios”. De esta manera, el racialismo, el reconocimiento de la diversidad respecto de las poblaciones originarias se convierte en una economía política de la etnicidad, cuestión que aún hoy prima en las disputas por el reconocimiento de la propiedad/posesión de la tierra/territorio.

Lo curioso fue que el mayor aporte de migrantes europeos se consolidó en la Mesopotamia y la región pampeana, pero la política y la ideología tuvo efectos sobre todo el país. De allí que la valoración negativa de la cultura de criollos y originarios atravesó al conjunto de las poblaciones. La discriminación fue constituyente de las relaciones sociales en el marco de

estructuras capitalistas de producción. El saber, la capacidad de trabajo y la educación eran concebidos como atributos de los migrantes y ocasionalmente se reconocía a los originarios y paisanos alguna habilidad, que podía operar como un recurso complementario, o una curiosidad exótica.

Metáforas como “La Argentina, tierra de promisión”, “el granero del mundo”, “crisol de razas” sobrevivieron al optimismo desmedido que se manifestó en las celebraciones del Centenario pero cuya vigencia se prolongó largos años creando la ilusión de estar viviendo en un escenario que en los hechos había dejado de existir (Marquiegui N. D. 2005). La diversidad fue sinónimo de Argentina dual, con un sector moderno y pujante, y otro ligado al atraso, la debilidad moral, la falta de racionalidad.

Diversidad y poder

Así la discriminación y el estigma laboral fueron constituyentes de las relaciones sociales y se reprodujeron en el hábitus de dominados y opresores. En ese sentido, no parece conveniente pensarlas por afuera de las relaciones de poder. M. Foucault afirma que el poder no es el privilegio en tanto propiedad o posesión adquirida y conservada de la clase dominante, sino el efecto del conjunto de sus posiciones estratégicas. ”El poder es el nombre que se presta a una situación estratégica dada (…) se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias (…) donde hay poder hay resistencia y no obstante (o mejor) ésta nunca está en exterioridad respecto del poder (…) Poder y saber se articulan por cierto en el discurso (…) pero éstos al igual que los silencios no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él”. (Foucalt M. 1983. Citado por Alonso de Solís M. E. 1993)

Si las relaciones sociales están atravesadas por relaciones de poder, se expresan tanto en el universo discursivo como en las prácticas no enunciativas, y cuando ocurre alguien es señalado y avasallado en la autonomía para tomar decisiones u oprimido y silenciado. Aquí se expresa la

conflictividad. En este sentido, la diversidad se nutre de expresiones y acciones conflictivas. Desde la configuración del sistema mundo colonial-moderno hasta el capitalismo globalizado es un síntoma que oculta sus causas: la desigualdad económica y social y las diferencias significativas generadas por la dominación, la opresión y la explotación, dentro de las cuales la “raza”, el género, la edad, el sexo son atributos de señalamiento y estigmatización. Y también las resistencias orgánicas u inorgánicas que marcan el límite, a veces nítido otras difuso, a las políticas de integración y homogenización.

El fracaso de las políticas modernizadoras, en palabras de Appadurai (2015) tiene tres líneas fundamentales: “la negativa de la religión a quedar anestesiada sobre la mesa del desarrollismo y la ciencia moderna; la propensión paradójica de las nuevas tecnologías de comunicación a alentar las diferencias culturales en lugar de una aceleración hacia lo idéntico; la tendencia de la voz de la gente a reclamar sangre, venganza, guerra y etnocidio a medida que ingresaba de manera más plena a las tecnologías de la Modernidad, desmintiendo así la expectativa de una relación entre las instituciones democráticas y el aumento de la tolerancia y la paciencia como virtudes políticas” ( Appadurai A. 2015: 294).

Pero, al mismo tiempo que el mundo y los sujetos estallan en múltiples fragmentaciones creando alteridades por doquier, la narración modernizadora continúa siendo el argumento legitimador que basa “el secreto de sus éxitos en la industria, el imperio y la conquista militar” (Appadurai A. Op. Cit.:296).

Entonces, si las teorías de la diversidad remiten al fracaso narrativo de la modernización, y simultáneamente dejan sin explicar, y por lo tanto ocluyen, la vigencia de los procesos expansionistas militares y económicos de la universalización globalizante y sus narrativas fundadas en el progreso que encarnan en las potencias mundiales y sus procesos de guerra, ¿cómo

podemos acercarnos desde la antropología a esta situación en la cual se recrea en un contexto novedoso, la vieja discusión entre el universalismo y el relativismo cultural? La paradoja que el éxito global de la hegemonía imperial, se construya sobre fracasos locales, las diversidades que como política interpelan, resisten, demandan, y se legitiman como derechos universales.

Diversos autores Zizek (2004), Jameson (2014), Gruner (1998), señalaron hace años que el multiculturalismo y diversas corrientes post, constituían la nueva ideología del capitalismo en su fase flexible, post industrial, tardío o como se quiera denominar a un sistema, que basado en la tecnología, reutiliza diversas relaciones sociales de producción y reterritorializa capitales para maximizar sus ganancias, incrementar los consumos, con aceleración de las crisis, preponderancia de las circulaciones financieras, que tuvo como resultado un escandaloso aumento de las desigualdades regionales y sociales, bajo la apariencia de un acceso más democrático e igualitario a ciertos bienes de bajo costo y a la comunicación de la información.

Las consecuencias con relación a la formación de las subjetividades y de los grupos sociales son todavía inciertas, pero todo indica que estos procesos reducen las interacciones directas, cara a cara, minimizan los contenidos de la comunicación reemplazando la conversación por cantidad de caracteres y emoticones, convierte en mercancía el diálogo, y por lo tanto, aumenta la soledad. Al mismo tiempo, tienen la capacidad de generar fenómenos sociales, movilizaciones políticas en el marco de procesos represivos, transforman los métodos de enseñanza/aprendizaje, permiten el acceso a la información, muchas veces falsa, que redunda en juicios de valor sociales –prejuicios- que nos alejan del esfuerzo de racionalización del proyecto occidentalista de modernización, crean formas de identificación fenoménicas y efímeras, nos acercan y muestran mundos, formas de vida, experiencias lejanas a las nuestras o a cada uno de los participantes en la comunicación pero, en general, de difícil acceso real.

Estas rupturas entre las experiencias virtuales, los imaginarios que nos trasladan a mundos exóticos, heroicidades, placer, y la vida cotidiana rutinaria, en realidad cada vez más cercana al Ulises de Joyce que al relato del Odiseo, son una fuente permanente de fugas traumáticas, cuyo vehículo pueden ser las drogas, las creencias fanáticas, el hedonismo, el culto a la vida sana, a la belleza corporal, o sus contrarios. La fragmentación social e individual de la cual dan cuenta los estudios postcoloniales, desde la referencia primordial de los estudios de psiquiatría en los colonizados de F. Fanon: el quiebre del cuerpo y de la mente frente a la mirada del otro o la imagen especular del sí mismo.

Antropólogos en la diversidad

La Antropología clásica no fue indiferente a la captura observacional de las rupturas y la fragmentación que se producía ante sus ojos por la acción colonial y en la subjetividad de los antropólogos mismos por la experiencia interpelante del trabajo de campo prolongado. El Diario de Malinowski o las Cartas de Margaret Mead son testimonios del tipo de escritura nosotros "esto", ellos "esto otro" que reconocen la diversidad cultural. Gustavo Lins Ribeiro (2008) analizando la producción antropológica toma de Esteban Krotz la perspectiva en la cual la Antropología es un discurso sobre la estructura de la alteridad que se pretende universal pero es sensible a sus propias limitaciones, como una antropología diversa y plural y anticolonial. Indudablemente, desde los países que se proclaman a sí mismos como los productores de teorías, distintos ensayos siguieron pensando en términos de sujetos a los que había que interpretar, dar voz, discutiendo la autoridad del etnógrafo e instalando la legitimidad del campo en el señalamiento y la apropiación del discurso del otro exotizado. Múltiples otros diversos y plurales ganaron los textos académicos. Y a medida que el mundo occidental se complejizaba interiormente a través de guerras, feminismo, migraciones, irracionalismo genocida, colonialismo, racismo, revoluciones, comunismo, crisis de los mercados, los valores universalistas, llenos de certezas

cartesianas, fueron abriendo el espacio textual y material a lo diverso. Una posibilidad de la vida buena, proveniente de otras experiencias culturales.

La historia de la antropología del último medio siglo, incluyendo los Estudios Culturales, tuvo como eje esta discusión sobre la diversidad, los antropólogos y el campo de estudio de la antropología. Quizás la expresión de Geertz (1996:81) “la diversidad ya no es lo que era”, sintetice imperativamente la pérdida de los mundos exóticos y la necesidad de mirar el ombligo de occidente infectado por los gérmenes producidos por su misma expansión y la migración.

Las estructuras de la barbarie instaladas en el “hombre occidental”, pero no como estructuras de conciencia como sostienen las corrientes fenomenológicas, sino como prácticas disonantes que interfieren el ilusorio camino del iluminismo triunfante, donde cómodamente se posaba la ciencia.

Se plantea entonces el dilema que implica el reconocimiento de derechos de las “minorías” como movimiento progresivo, como política de la “tolerancia”, de incorporar al otro dentro de las “prácticas participativas” en la posición subalterna, un “cambio” –del racismo y el etnocentrismo a la integración subordinada- que afirma poner entre paréntesis los valores occidentales como garantía de la reproducción de la ideología del capitalismo actual –flexible, pragmática, individualista, autocomplaciente, presentista-, en tanto imposibilidad de proyectar una utopía universal y colectiva del cambio, “el fin de la historia”. Pero se trata de un momento de un proceso inconcluso, con una larga historia.

Una diversidad “otra”

El discurso antropológico, de la mano de las políticas internacionales de la diferencia fue apropiado por las organizaciones civiles y el estado, pero el mayor impacto ha sido que las personas han incorporado a sus lógicas prácticas argumentos provenientes del campo antropológico

resignificándolos para el logro de sus propias metas. Así, por sobre las desigualdades de clase, la diferencia se instala en el campo simbólico e invoca razones identitarias, culturales, de relación con la naturaleza y de los hombres y mujeres entre sí. Ya no es representativa la imagen de sujetos sujetados, sino que nuestro trabajo en el campo tiene lugar entre personas que coproducen conocimiento, demandan y juzgan la actividad del investigador, e interpelan sus resultados. El antropólogo puede ser o no un colaborador.

Con ello no se quiere señalar que solo hay intereses altruistas, sino que en la heterogeneidad de intereses y metas han sido las organizaciones civiles indianistas y de defensa de derechos de minorías las que contribuyeron a deconstruir el discurso académico y a situar la actividad antropológica en la práctica política.

En Jujuy, la Antropología había dictaminado y hecho público su parecer, al reconocer el aporte de algunos de sus miembros:

<a href="https://www.tripadvisor.com.ar/LocationPhotoDirectLink-g312817-d1887267-i108762192-Pucara_de_Tilcara-Tilcara_Province_of_Jujuy_Northern_Argentina.html#108762192"><img alt="" src="https://media-cdn.tripadvisor.com/media/photo-s/06/7b/94/50/pucara-de-tilcara.jpg"/></a><br/>Esta foto de Pucará de Tilcara es cortesía de TripAdvisor

---

Sin embargo, el Poeta German W. Choquevilca (1940-1987) escribía estos versos:

EL INDIO DE AMÉRICA

EL INDIO DE AMÉRICA NO HA MUERTO
SE HA TENDIDO HA DORMIR UN SUEÑO LARGO
DESDE EL ALTO CANTIL DEL CABO DE HORNOS
HASTA EL ÁRIDO AZUL DEL TIAHUANACO.

SOLO ESPERA EL LLAMADO DE SUS DIOSES
PARA TENSAR LA FUERZA DE SUS BRAZOS

Y DEJAR ESCAPAR POR SU GARGANTA
TODO EL FUEGO INMORTAL DEL LLULLAILLACO.

GERMÁN "CHURQUI" CHOQUE VILCA
POETA TILCAREÑO

El poeta recuperaba las voces y el sentir de un pueblo silenciado.

La capacidad sociógena de la producción simbólica del pueblo, presente en todos los movimientos de resistencia, se expresó en los 80, a través de los llamados movimientos sociales, denominación que surgía de la crisis de las categorías clásicas de las ciencias sociales de la “modernidad”.

“El concepto entró en boga en América Latina a comienzos de la década de 1980 para designar aquellas acciones colectivas que se planteaban alrededor de identidades distintas de las tradicionalmente convocantes entre los sectores populares (como obrero o campesino). Puede afirmarse que más que una forma específica de organización o acción política, lo que define a los movimientos es una determinada relación con la llamada "política de la identidad", que establece sensibilidades colectivas que permitan preservar las particularidades de los distintos grupos. (…) La creciente influencia de los medios de comunicación generó también que lo político −entendido en un sentido amplio, más allá de lo partidario y electoral− se entremezclara con nuevos lenguajes y formas estéticas. (Charro J. M. et alt. 2011)

Es decir que formas de cultura popular, arte, símbolos e imágenes, pasaran a tener un contenido de demanda y acción política.

Diversos movimientos sociales cuestionaron la cultura dominante (los valores y símbolos mayoritariamente respetados y reproducidos como propios de una sociedad) en tanto negadora de aspectos culturales de las minorías.

Un ejemplo de la utilización de formas estéticas por los movimientos sociales fueron las campañas públicas nacionales e internacionales de demanda por los desaparecidos en Uruguay, la Argentina o Chile. Murales y siluetas con la

figuras de los desaparecidos fueron exhibidos como arte público en las calles y plazas latinoamericanas, y reproducidos en los medios de comunicación regionales y globales ( Charro J. M. Op cit)

En los parámetros de defensa del derecho a la identidad y la diferencia se enmarcan también los movimientos por los derechos de los homosexuales, que generaron un espacio propio de expresión y acciones públicas, estableciendo conexiones con otros movimientos contra la discriminación social y por derechos legales específicos. Este es otro ejemplo de movimiento que va más allá de las instituciones y apunta a "educar" a la sociedad toda contra la discriminación, más concretamente: proponen un cambio de hábitus. A nivel estatal se concreta un conjunto de leyes que estipulan derechos, a nivel social impactan en la redefinición de los discursos y prácticas públicas (cuando se sanciona la discriminación esta tiene contenido moral, pero no implican acciones punitivas, como ocurre en Brasil, por ejemplo), a nivel pragmático la discriminación continua operando como señalamiento de la posición de alguien considerado “otro” y como discurso de la desigualdad.

Esta nueva situación amerita una redefinición del concepto de diversidad que opera en el campo antropológico. Más que una discusión teórica, la apropiación por parte de la sociedad civil de las banderas de la diversidad, conlleva a un cambio de perspectiva en la definición académica del término: se trata ahora, de un término eminentemente político que se introduce en la práctica científica, y cuyo uso sitúa un lugar de enunciación de toda una disciplina, la alinea junto a quienes demandan, por diversos medios, un espacio de mayor equidad, en principio dentro de este sistema de organización social.

Pero, como dicen algunos historiadores, la revolución francesa, ese movimiento social que le dio forma a la organización de la vida bajo la hegemonía de la burguesía y sistematizó un conjunto de reglas de

convivencia que combinaron la libertad con la guillotina, comenzó como una protesta por el precio del pan.

Entonces, quien sabe, cuál será el destino de un mundo en el cual la “diversidad”, ese término forjado en el trabajo antropológico, es un derecho por el cual pelear.

Palabras finales

Partimos, hace no más de doscientos años, de una situación en la cual la constatación de las distintas formas que los grupos humanos tuvieron organizaron sus vidas fue un argumento para su zoologización, y la legitimización para utilizarlos como fuerza de trabajo no paga, lo que permitió, la acumulación de riquezas y poder en Europa y Estados Unidos. Una discusión que incluso había sido saldada por la Iglesia católica unos cuatrocientos años antes. Los avances de la biología, el monogenismo evolucionista, fueron circunscribiendo la cuestión de la diversidad a una dimensión primero ambiental (adaptación antropogeográfica), y luego, específicamente cultural.

En este punto, la antropología socio cultural, en sus narraciones comparativas revivió una faceta del pensamiento rousseauniano que había quedado minimizada, el mito del buen salvaje.

La deconstrucción de la narración occidentalista como discurso performativo y destino teleológico fue acompañada por sucesivas crisis que implicaron la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo asalariado en la industria, la participación de negros, árabes (argelinos, marroquíes, etc.), indios, chinos como soldados en la guerras interimperialistas, las luchas por la descolonización y el des-cubrimiento de formas artísticas (diseño, artes plásticas, música) que irrumpieron en universo simbólico de las elites europeas y norteamericanas con formas de relacionamiento con la

naturaleza y filosofías de vida que contrastan con el stress de las megalópolis.

La crisis de los setenta, muestra un occidente debilitado por la otredad: petróleo árabe, comunismo victorioso en Vietnam, afroamericanos luchando por los derechos civiles en las ciudades norteamericanas, la industria japonesa desplazando competitivamente la producción emblemática norteamericana.

El cambio de estrategia del neoliberalismo partió de la afirmación del derecho de cada uno y cada grupo social a vivir acorde a sus reglas, siempre que se respete la regla universal del “libre comercio”, y en ese proceso la diversidad fue convertida en un mercado apetecible, que ingresaría como condimento de lo que se denominó globalización.

Ropa étnica, paisajes exóticos, hoteles gay friendly, presidentes norteamericanos afro, comunidades virtuales, derechos para todos y todas los que quieran participar de la fiesta del consumo barato.

Pero, la distribución desigual de la riqueza siempre pone límites, y en la vida cotidiana las transformaciones son mucho más lentas que en los enunciados políticos y los viejos traumas aparecen nuevamente como violencia de género, racial, refugiados que huyen del hambre y la guerra.

La diversidad, como significante, se hizo un espacio en la gran narrativa de occidente. Como exoticidades convertidas en mercancías o encarnada en los movimientos sociales que luchan por sus derechos.

Un espacio de disputa simbólica  por el que todos los días se muere, se sufre o se desea.

Bibliografía

Appadurai, A. 2015. El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global. Fondo de cultura económica. Argentina.

Ballestero, Diego  Los 'fueguinos', Robert Lehmann-Nitsche y el estudio de los onas en la Exposición Nacional de Buenos Aires (1898). En Hist. cienc. saude-Manguinhos vol.18 no.3 Rio de Janeiro July/Sept. 2011. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702011000300011

Belli, E. 2011. Para interpelar la diversidad. En Jerez, O. (compilador) Diversidad sociocultural. Unju.

Charro, J. M., Procupez V. el alt 2011 Los nuevos movimientos sociales en América Latina. Colección Explora las ciencias en el mundo contemporáneo. Ministerio de Educación.

Geertz, C. 1996 Los usos de la diversidad. Paidos. México.

Lenton, D. 2005. De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970). Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana. Vol. 4, N°2, julio-diciembre 2014. URL http//corpusarchivos.revue.org.

Lins Riveiro G. y A. Escobar 2008 Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Envión editores. Colombia

Marquiegui N. D. 2005 Del crisol de razas al pluralismo cultural: el debate historiográfico como herramienta orientadora de las estrategias para la enseñanza de la historia. Clío y Asociados. La Historia Enseñada / Número 4

Obarrio, J. y V. Prokupez Los nuevos movimientos sociales. Ministerio de Educación. En: https://es.scribd.com/doc/307349264/OBARRIO-Los-Nuevos-Movimientos-Sociales-America-Latina